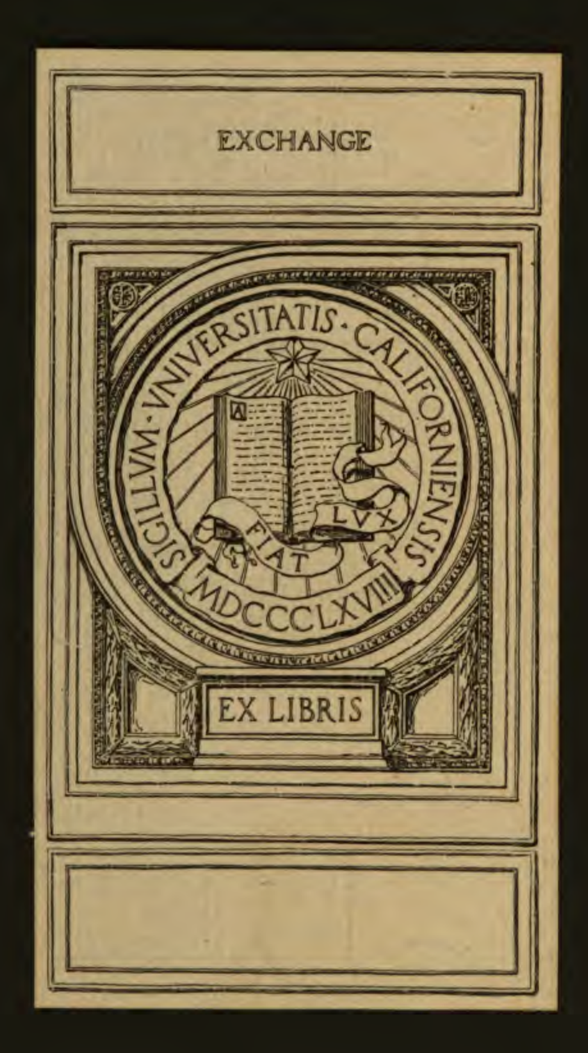

UC-NRLF
$B 22 981


EXCHANGE
SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



Beiträge zur Geschichte der klerikalen Parteiorganisation im Jahre 1848

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
hohen philosophischen Fakultät
der
Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg
eingereicht von

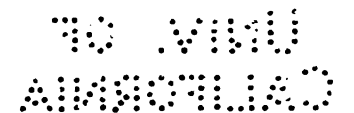
Franz Schnabel
aus Mannheim



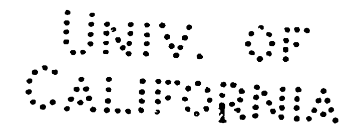
Heidelberg 1910
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Die vorliegende Dissertation ist der Teildruck einer größeren Arbeit, welche unter dem Titel „Der Zusammenschluß des politischen Katholizismus in Deutschland im Jahre 1848" als 29. Heft der von Karl Hampe und Hermann Oncken herausgegebenen Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte im Verlage von Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg erscheinen wird.

Tag der mündlichen Prüfung: 9. Februar 1910.

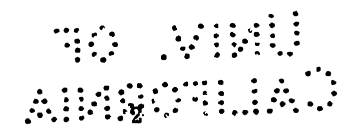


Meinen lieben Eltern.



Einleitung.

Das Staatskirchentum des territorialistischen Kirchenrechts ist ein Teil jenes politischen Systemes, das Theorie und Praxis des absoluten Staates im 17. und 18. Jahrhundert schufen. Es ist entstanden aus der modernen Staatsidee, die den Staat nicht mehr als Stiftung Gottes betrachtete, sondern als Kunstwerk, hervorgebracht durch den überlegenen menschlichen Willen, und die ihn löste aus einer Welt religiöser, ihm fremder Lebenszwecke. Machtpolitik um jeden Preis ward das Ziel dieses Staates, die Hingabe an ihn sein höchstes ethisches Postulat. Die vollkommene Selbständigkeit und Einheit in Zweck und Leitung ward zum Ideal dieser mechanischen Staatsauffassung; darum soll kein imperium in imperio bestehen, darum sind alle relativen Teilmächte innerhalb des Staates ihm zu unterwerfen, also auch die Kirche. Nach wie vor blieben die engen Beziehungen zwischen Staat und Kirche bestehen, aber der Sinn wurde ein anderer. Nicht mehr aus christlicher Liebespflicht stellte sich der Staat in die Dienste der Kirche, sondern er betrachtete sich als ihren Herrn und verwandte ihren Apparat als instrumentum regni für seine diesseitigen Zwecke. So ist als notwendige Konsequenz der Renaissance das Staatskirchentum entstanden, das in protestantischen Ländern die rechtlich fundierte, unbedingte Herrschaft des Staates über die Kirche bedeutet, in katholischen den oft von Gewalt begleiteten Anspruch auf eine solche Beherrschung seitens der staatlichen Macht. Die Kirchen-



politik der bourbonischen Höfe und Josephs II. war von diesem Geiste erfüllt, und der Episkopalismus war, seiner politischen Seite nach, ein Kampf der bischöflichen Territorialherren für die Souveränität ihres Gebietes.

Das ganze System hatte zur Voraussetzung die wenigstens relative Glaubenseinheit des Landes: Der Staat ist der Leviathan, der alles verschlingt, selbst die persönliche Überzeugung des Einzelnen. Denn wie sehr auch dieser absolute Staat sein Prinzip der Diesseitigkeit betonte und seine völlige Befreiung von kirchlichen Zwecken durchsetzte — den Grundsatz des cuius regio, eius religio hat er doch aufrecht erhalten, weil es seine zentralistischen und darum auch seine kirchenpolitischen Grundsätze verlangten. Wenn je einer dieser Staaten ein „Heide" gewesen (Sohm), so war es der französische des 17. Jahrhunderts, der sich mit Türken und Ketzern verband gegen die Vormacht des Katholizismus — aber die Aufhebung des Ediktes von Nantes hat er doch verfügt als „das größte Molochsopfer, das je einer Einheit dargebracht worden ist."[1] Diese Voraussetzung des alten Staatskirchentums, die konfessionelle Einheit, fiel nun — in Preußen schon seit der Erwerbung Cleves, Gelderns, Schlesiens und der Gebiete der polnischen Teilungen durchbrochen — zu Anfang des 19. Jahrhunderts allgemein hinweg, als durch die großen Gebietsveränderungen der napoleonischen Zeit fast jedes deutsche Land eine konfessionell gemischte Bevölkerung erhielt und jetzt auch protestantische Fürsten das Prinzip des Staatskirchentums der katholischen Kirche gegenüber anwandten. Im 18. Jahrhundert, als sie aus der Mitte der eigenen Gläubigen die heftigsten Angriffe erfuhr und in einer dogmenmüden Zeit keine Verteidiger ihrer Ansprüche fand, hatte die Kirche im Preußen Friedrichs II. auch diese Form des Staats-

---

[1] Jakob Burckhardt, Weltgesch. Betrachtungen 1901 S. 94.

kirchentums hingenommen; das 19. Jahrhundert aber sah einer anderen Kirche sich gegenüber, die durch die französische Revolution stark zentralisiert[1] und darum zugunsten der päpstlichen Macht verändert, in den Tagen der Romantik auch ihre innere Wiedergeburt erlebte. Es war die Zeit, da das Erwachen des Sinnes für das Historische und Irrationale eine Vertiefung des christlichen Konfessionalismus brachte, als Chateaubriand die Ästhetik des Katholizismus schrieb, als de Maistre und Haller das feudale und theokratische System des mittelalterlichen Staates erweckten und in dieser, der mechanischen Staatsauffassung des Absolutismus und der Revolution entgegengestellten, historischen Staatsidee die Formel zu finden hofften, um den Gegensatz zwischen der restaurierten Kirche und den alten Staaten, die nach 1815 auch ihre staatskirchlichen Bestrebungen wieder aufgenommen hatten, zugunsten der Kirche auszugleichen. Tatsächlich vermochten die gemeinsame Begeisterung für diese Ideen und die gemeinsame Furcht vor der Revolution eine Zeitlang über den inneren Gegensatz hinwegzutäuschen. Es waren die Zeiten des Bundes von Thron und Altar, die Zeiten der Kompromisse und Konkordate. Noch blieb so die neuerwachte Stärke der alten Kirche Europa verborgen, und noch 1834 konnte Leopold Ranke in der berühmten Vorrede seiner „Päpste" das rein historische Interesse seines Stoffes rühmen. Als dann aber der Kampf der Kirche gegen den Polizeistaat mächtig einsetzte, da fand die kirchliche Romantik einen Verbündeten an dem Liberalismus jener Tage, dem das Staatskirchentum als ein Teil des polizeistaatlichen Systemes erschien und dem dieser Staat um so verhaßter war, je mehr er seit Stein und Hegel sich zum Kulturstaate zu erweitern suchte, dessen Berechtigung die liberale wie die katholische Weltanschauung grundsätzlich

[1] Max Lenz, Die franz. Revolution u. d. Kirche, in Cosmopolis 1896, bes. S. 9 ff.

leugnete. So fanden sich beide in gemeinsamem Kampfe zusammen, und die Verteidiger der kirchlichen Interessen holten sich die Waffen zu diesem Kampfe aus liberaler Werkstatt. Das Ideal für das Verhältnis von Staat und Kirche war für Lamennais, der 1828 diesen sogenannten „liberalen Katholizismus" begründete, dasselbe wie für de Maistre. Aber da er an seiner Verwirklichung durch den restaurierten Absolutismus verzweifelte und von dem unwiderstehlichen Siege der Demokratie überzeugt war, entschloß er sich zu einem Bunde mit dieser demokratischen Bewegung der Zeit, die, der Kirche ursprünglich gefährlich, nun, wie so oft schon in der Geschichte, ihr eingeordnet und zu ihrem Nutzen verwendet werden sollte. So rief Lamennais die Ideen von 1789 an und forderte in deren Namen Freiheit der Kirche vom Staate, Gewissens-, Unterrichts-, Preß- und Vereinsfreiheit für alle und für die Kirche[1], und seine Schüler haben dies, als er selbst ob dieser Lehre mit Rom zerfallen, in den nächsten Jahrzehnten ausgebaut und vertreten. In Deutschland führte seit 1838 der Görreskreis in den „Historisch-politischen Blättern" den Kampf gegen den preußischen Polizeistaat, dessen Anspruch auf staatskirchlichen Einfluß um so stärkeren Widerstand hervorrufen mußte, weil er von einer andersgläubigen Regierung kam; und neben ihm focht seit 1826 in seinem Organ, dem „Katholik", der Mainzer Kreis, der in Liebermann seinen Lehrer, in Erzbischof Geissel sein größtes Mitglied besaß. In Belgien erreichte der „liberale Katholizismus" seine ersten praktischen Erfolge: die belgische Verfassung ist das Produkt der neuen Taktik. In Irland vertrat O'Connell diese Richtung, in Frankreich Lacordaire und Montalembert, in Italien das Neoguelfentum der Rosmini und Gioberti, deren Philosophie mit ihrer Mischung von Nationalismus und Offenbarungsglauben in

[1] Joh. Friedrich, Gesch. d. Vat. Konz. I 85 ff

engem, innerem Zusammenhang steht mit ihrer politischen Synthese von Demokratie und Papsttum. Sie haben die Anfänge Pius' IX. beeinflußt und glaubten schon, der Papst selber habe die moderne Demokratie geheiligt und ihren politischen wie geistigen Zielen und Ideen den Segen erteilt. Noch waren die Richtungen ungeschieden, und nicht gehindert durch innere Kämpfe erhob sich der „liberale Katholizismus" auf den Zenith seiner Erfolge, als nun die Revolution den Polizeistaat über den Haufen warf. In Italien ward er zum Führer der nationalen Bewegung, in Frankreich erhoffte Lacordaire von der Revolution die Verwirklichung seiner Jugendträume, der freiwilligen Unterwerfung der befreiten Völker unter die Leitung der Kirche[1], und auch in Deutschland traten die Verteidiger der kirchlichen Interessen in diesen Tagen zum erstenmal in machtvoller Agitation in das politische Leben hinein. Die Ziele waren überall dieselben, aber das politische Problem war für die deutschen Katholiken ein anderes als das der romanischen Völker; die Freiheit der Kirche war hier paritätischen Staaten abzuringen, in denen man sich anders einrichten mußte als in rein katholischen Ländern, und in denen die Bestrebungen des Staatskirchentums und die des liberalen Katholizismus viel schärfer aufeinanderstoßen mußten. Waren schon dadurch die zusammenschließenden Kräfte stärker und bindender, so wurden sie noch gemehrt vor allem durch die besondere Aufgabe, die das Jahr 1848 den Deutschen stellte. Es galt hier, überhaupt erst einen neuen Staat und damit eine neue Grundlage des sozialen und staatlichen Lebens zu legen, so daß die drohende Verschiebung der politischen und sozialen Machtverhältnisse auch die religiösen Elemente um so stärker zum Zusammenschluß trieb: eine historisch begreifliche und unendlich wichtige Entwicklung, deren Anfänge die folgende Darstellung aufzeigen soll.

[1] Comte d'Haussonville, Lacordaire 1895, S. 185/6.

Erstes Kapitel.

Der Episkopat als Führer.

Von Frankreich, das als Geburtsland aller politischen Theorien und Kämpfe des 19. Jahrhunderts nun auch die Heimat des „liberalen Katholizismus“ war, wirkten diese Ideen rasch und leicht nach Deutschland herüber. Darum waren in den katholischen Ländern auf beiden Seiten des Rheines, die den französischen Einwirkungen am nächsten lagen und als die politisch fortgeschrittensten Gebiete im damaligen Deutschland bezeichnet werden dürfen, Teile des gebildeten Bürgertums vielfach schon durchdrungen von diesen Gedanken, als nun die Wellen der Pariser Februarrevolution auch in diese benachbarten Länder herüberschlugen und hier frohe Erwartungen auslösten bei all denen, die an den Sieg des Konstitutionalismus die Erfüllung ihrer politischen Wünsche geknüpft hatten. Wie in Paris die Gewölbe von Notre-Dame widererklangen von der hier unerhörten Apologie der Revolution, die Lacordaire im weißen Gewande seines Ordens von der Kanzel herab jubelnd verkündete, wie einige Monate später, im November, der Beichtvater des Papstes selber, der Theatiner Ventura, eine vielberufene Trauerrede auf die „Toten von Wien“ hielt[1], so traten auch in den Rheinlanden Geistliche auf, die unter den Einflüssen Lamennaisscher Ideen und im idealistischen Taumel einer jugendlichen Bewegung, ohne eigentlich tiefere politische Einsicht die neue Zeit in Predigten begrüßten. So wurde in

[1] F. X. Kraus, Essays I 166; d. Einfluß von Venturas Reden auf die deutschen Katholiken zu ersehen aus Staudenmaier, Kirchl. Aufg. d. Gegenw. S. 102, 160 ff. u. ö.

Bonn ein Trauergottesdienst für die Märzgefallenen abgehalten, bei dem der Professor Knoodt die Predigt übernahm[1], und in Trier, das — hart an der Grenze — damals eine Hochburg der Demokratie wurde, hielt der Dogmatiker am Seminar und nachmalige Bischof Matthias Eberhard eine Trauerpredigt auf die Märtyrer der Freiheit, die ihm bei der Regierung nicht gerade zur Empfehlung gereichte.[2]

Realistischer als diese haben die meisten anderen Vertreter der kirchlichen Interessen gedacht. Gerade in jenen ersten Märztagen, als die Rheinprovinz in starke politische Erregung versetzt worden war, drohte auch ein neuer Kampf zwischen Kirche und Staat, als die Ausschüsse des Vereinigten Landtages den Titel 27 des preußischen Strafgesetzentwurfes annahmen, wonach Geistliche bei Verfehlungen gegen die in Ausübung der landesherrlichen Rechte circa sacra erlassenen Verfügungen mit Entfernung aus dem Amte sollten bestraft werden.[3] Der Klerus wehrte sich dagegen und mit ihm bekämpfte das ganze liberale wie radikale Rheinland — nicht aus „Eigensinn" oder „verbissenem Provinzialtrotz"[4] — sondern in Verteidigung sehr wichtiger Prinzipien[5] den gesamten Entwurf der Regierung. So kam die Märzbewegung dem rheinischen Klerus nicht ungelegen. Aber sein Führer, der Erzbischof Geissel von Köln, hat doch, frei von französischem Doktrinarismus, sehr genau gewußt, wie weit er mit dieser Bewegung gehen durfte. Schon am 22. März forderte er seine Gläubigen in einem Hirtenbriefe auf, „sich fernzuhalten von täuschenden Trugbildern und verführenden Worten und als treue Christen und gute Bürger die kirchliche und bürgerliche Ordnung und Gesetzlichkeit zu wahren, auf denen des Staates Bestehen und der Kirche Ge-

[1] Th. Weber, Allg. dtsch. Biogr. 51, 269. — [2] F. X. Kraus, Essays I 380. — [3] A. P. Ztg. Nr. 40; Pfülf, Geissel I 505/15. — [4] Treitschke, D. G. V 647. — [5] J. Hansen, Mevissen 1906 I. 292, 507.

deihen beruht."[1] Seine Suffragane sind alsbald seinem Beispiele gefolgt und besonders der Trierer Bischof Arnoldi trat dem radikalen Geist, der in seiner Bischofsstadt in hohen Wogen ging, in seinem Hirtenbrief entgegen mit der eindringlichen Warnung vor der Teilnahme an den Ausschreitungen der Revolution, „vor dem Geiste wilder Ungebundenheit und Zügellosigkeit", indem er „zu der mit Ordnung und Eintracht verbundenen Freiheit" mahnte[2]. Auch außerhalb der Kölner Diözese ward dieses Beispiel Geissels nachgeahmt. Der Fürstbischof Diepenbrock von Breslau mahnte am 28. März zur Ruhe und Gehorsam gegen die Obrigkeit[3], und auch außerpreußische Bischöfe, wie der von Limburg und von Bamberg[4] traten in dieser Form der Revolution entgegen.

Zugleich aber ging der Episkopat auch daran, Sorge zu tragen, daß mit dem Sturze des Polizeistaates, den diese Revolution zustande gebracht hatte, auch das alte Staatskirchentum begraben würde. Nun ist es ja gar keine Frage, daß viele Kleinstaaten bis zur Revolution eine völlig veraltete Kirchenpolitik anwendeten; aber ebenso sicher ist auch, daß seit 1840 die katholische Kirche „in keinem Lande Europas, selbst nicht in den katholischen Staaten, sich besser befunden habe, als in Preußen"[5]. Seit Geissel bei seiner Berufung den weitgehendsten Einfluß auf allen religiösen Unterricht und eine unbeschränkte Beherrschung seines Klerus durchgesetzt hatte[6], seit der Eichhornsche Erlaß den Verkehr mit Rom freigegeben und auf das Placet bei allen rein kirchlichen Schriftstücken verzichtet hatte, waren die größten Hemmungen der Kirchenfreiheit in Preußen gefallen. Trotzdem ist es gerade der Führer des preußischen

---

[1] Geissel, Reden rc. ed. Dumont I 156 ff. — [2] Katholik Nr. 42 d. d. 4. IV. — [3] Ebda Nr. 41. — [4] Ebda Nr. 38, 48. — [5] F. X. Kraus, Allg. Ztg. Beil. 1895, Nr. 175, S. 5. — [6] E. Friedberg, Grundlagen d. Kirchenpol. Friedr. Wilh. IV. 1882, S. 49 ff.

Episkopates gewesen, der nun zielbewußt darauf ausging, auch die letzten Reste staatskirchlicher Hoheit in Preußen zu Falle zu bringen und in ganz Deutschland die Kirchenfreiheit völlig zu erlangen. Dies war für Geissel von Anfang an festes, oberstes Ziel gewesen, dem er als Bischof von Speyer und dann als Erzbischof von Köln seine ganze Politik und all sein Wollen untergeordnet, von dem er durch kluge, vorsichtige, entschiedene Ausnutzung des Möglichen und durch den Eindruck seiner Persönlichkeit zwei königlichen Romantikern vieles abgerungen. Er ist die erste und machtvollste jener Hierarchengestalten des 19. Jahrhunderts, in denen sich der neue, durch die französische Revolution geförderte Geist der Zentralisierung und Demokratisierung der alten, nun zu neuer Macht emporsteigenden Kirche gleichsam lebendig verkörpert. Der Winzersohn aus Gimmeldingen an der Haardt, der zum Kardinal und zum Ritter des schwarzen Adlerordens emporsteigt, wäre im achtzehnten Jahrhundert eine ebenso unmögliche Erscheinung gewesen, wie die Form seines Bistumsregimentes selbst, in welchem er, unter Ausschluß aller Zwischeninstanzen, bis zu den niedersten Gliedern und kirchlichen Organisationen seine direkte episkopale Wirksamkeit erstreckte und jeden Widerstand durch die Entschiedenheit seines Handelns brach. Der jesuitische Geist verdankt ihm unendlich viel: er hat ihm die Wege in Deutschland geebnet und alle Gewalten gezwungen, sich mit ihm auseinanderzusetzen, Königtum und Staat, Klerus und Wissenschaft, Hermesianer und Güntherianer und schließlich den ganzen „liberalen Katholizismus“. Ein einziges war das Prinzip seines Lebens, und das hat er vertreten mit der ganzen Klugheit eines weltkunden Diplomaten, aber auch mit der kraftvollen Entschiedenheit seines staatsmännischen Willens. Denn in der Macht seines Wollens lag seine Größe: er wußte sich durchzusetzen im Kampfe nach oben und nach unten. Hatte er bis-

her seine großen Erfolge durch die Krone erlangt, so bot sich ihm jetzt plötzlich Gelegenheit, die neuen Mittel des konstitutionellen Staates der alten Sache dienstbar zu machen.

Zwei Aktionen dienten diesem Zwecke. Am 11. April erschien er in Bonn auf der Versammlung, die der Borromeusverein zur Gründung einer großen Zeitung auf Grund der Preßfreiheit einberufen hatte, und hielt hier eine Agitationsrede über die nunmehrige Aufgabe der Verteidiger der Kirche[1]; zehn Tage darauf, am 20. April, erließ er ein Schreiben an seine Geistlichkeit, in dem er sie aufforderte, bei der Wahl der Volksvertreter, „die eine hochwichtige Angelegenheit" für den Staat „und nicht minder oder vielleicht noch in höherem Maße für die Kirche", „als Bürger und Priester" mitzuwirken, und darauf zu achten, „daß es trotz der vielberufenen Worte von Freiheit, Recht und Unabhängigkeit noch manche geben dürfte, die, unter der Herrschaft alter Vorurteile stehend, die Grenzen jener hohen Güter gerade da abschließen möchten, wo das Gebiet der Kirche mit ihren ewigen, unveräußerlichen Rechten und Freiheiten anfängt."[2] So rief er die Geistlichen seiner Diözese als die geborenen Führer auf, die neue Bewegung zu lenken. Aber war er ihrer auch sicher? Die Amovibilität ad nutum episcopi, die er der geschmähten französischen Revolution zu danken hatte und die in dem linksrheinischen Teile seines Bistums Rechtens war[3], dazu die bei seiner Berufung vom preußischen Staate ihm zuerkannte unbeschränkte Verwaltung der Seminarien hatte es ihm ermöglicht, den Klerus völlig an die episkopale Willensentscheidung zu binden und vor allem sich einen treu ergebenen, nie versagenden Nachwuchs heranzuziehen. So war er der meisten sicher, und wie sie, in solchem Geiste gebildet, die Wahlparole ihres Seelenhirten befolgten, wird der Verlauf der

---

[1] Katholik Nr. 49, S. 200; Pfülf 521. — [2] Geissel, Reden 2c. I 158ff. — [3] O. Mejer, Dtsche Kirchenfreiheit 2c. S. 92.

Wahlen zeigen. Aber noch war auch der alte Klerus, in dem die Wessenbergischen Traditionen — aber ohne die alte, rein aristokratische Färbung — fortlebten, keineswegs ausgestorben. Dem Staatskirchentum war auch dieser Klerus durchaus nicht freund, aber er wollte, wie es sein Führer, der Konstanzer Dekan Kuenzer in Frankfurt in Rede und Antrag vertreten hat[1], dem Staate die unveräußerlichen Hoheitsrechte wahren, und zugleich verhindern, daß die Kirchenfreiheit die Souveränität der Bischöfe vollende und der niedere Klerus lediglich den Herren wechselte.[2] Darum stellte aus seinen Reihen der Hermesianer Braun in Frankfurt den Antrag[3], nicht „den Verkehr der Bischöfe mit Rom" freizugeben, sondern den jeder „religiösen Gesellschaft mit ihren Oberen", und die Hoffnungen und zugleich die Furcht, welche die zu erwartende Kirchenfreiheit beim niederen Klerus auslöste, ließen bei ihm die alten Wessenbergischen und Hermesianischen Forderungen neu aufleben: Freiheit der Kirche nach außen, aber dafür auch im Inneren, durch Einführung von Diözesansynoden mit Herbeiziehung des Laienelementes: Fall des recursus ad principem, aber dafür auch Fall der Amovibilität. Auch Geissel hat die Existenz dieser Richtung in seiner nächsten Nähe verspüren müssen, als 370 Geistliche seiner Diözese solche Forderungen an ihn stellten[4] — Lehren, die besonders in der Heimat Wessenbergs, dem Wirkungskreise Kuenzers, bei einer radikal gesinnten, weit über die Hermesianer hinausschreitenden Geistlichkeit viel an Boden gewannen und dort zu einem heftigen Kampfe mit dem Freiburger Erzbischof Vicari führten.[5] Auch Geissel war nicht

[1] St. B. 1707. — [2] Auch Wessenberg selbst hat sich Oktbr. 1848 (Dtsche. Vierteljahrschrift 1849, 2 S. 228—57) gegen die Kirchenfreiheit u. d. Vereine (S. 252) ausgesprochen. — [3] Sten. Ber. 1734. — [4] Schulte, Gesch. d. Quellen u. Lit. d. Kanon Rechtes 1880 III. 1, 327. Pfülf I. 576. — [5] Heinr. Maas, Gesch. d. Kath. Kirche i. Baden 1891 S. 200 ff. (Auch in Bayern solche Bestrebungen lt. Bf. bei Friedrich, Döllinger II. 386).

gewillt, die demokratischen Elemente im eigenen Hause zu dulden; aber er zog die Sache hin und wartete, bis ihm die Kirchenfreiheit die Mittel in die Hand gab, sie mit Leichtigkeit niederzuwerfen. Vorher hat er gegen diese Bewegung, die sich unter denen ausbreitete, auf deren Hilfe er bei seinen politischen Zielen ja am ersten angewiesen war, in kluger Mäßigung nur einige Warnungen für nötig erachtet. Die erste erließ auf seinen Antrag die Kölner Bischofskonferenz, als sie sich gegen die „mit revolutionärem Ungestüm" von der niederen Geistlichkeit geforderten Diözesansynoden aussprach.[1]

Die Berufung dieser Versammlung seiner Suffragane, die vom 10—13. Mai in Köln stattfand, war ein weiterer Schritt Geissels auf der Bahn, die er seit dem März verfolgte. Sie galt in der Hauptsache denselben Zielen wie sein Schreiben an die Geistlichkeit. Dort hatte er den niederen Klerus seiner Diözese aufgerufen zur Unterstützung seiner Kirchenpolitik; hier schloß er seine Suffraganbischöfe Arnoldi von Trier, Drepper von Paderborn und Müller von Münster, denen er am 1. Mai das Promemoria über die Forderungen der Kirche dem Staate gegenüber zusandte, zu gemeinsamer kirchenpolitischer Aktion zusammen. Noch war nicht Zeit und Möglichkeit vorhanden, den gesamten Episkopat in diesem Sinne zu einen. Wohl erhoben sich schon solche Stimmen. Schon im April erörterte der „Katholik" die Notwendigkeit eines Konzils aller Bischöfe deutscher Nation[2], das ein von Kanonisten verfaßtes[3] und alle kirchlichen Forderungen enthaltendes Programm an das Parlament richten solle, und gerade ein Mitarbeiter des „Katholik", Lennig, hat diesen Plan durch Briefe an die Bischöfe von Speyer und Limburg auch in die Kreise des Episkopates ge-

[1] Pfülf I. 523. — [2] Katholik S. 176 ff. — [3] Über den Plan einer Kanonistenversammlung vgl. Braun, Die Kirchenpol. d. dtschen. Kathol. 1848 S. 9.

tragen.[1] Auch Geissel hat von diesen Bestrebungen gewußt, sei es, daß er direkt von Lennigs Briefen erfahren[2], sei es, daß der ihm befreundete hessische Staatsrat von Linde ihm den Gedanken an ein Nationalkonzil nahelegte.[3] Er aber kannte die Schwierigkeiten, die einem raschen und einheitlichen Vorgehen des gesamten Episkopates noch im Wege standen, zu genau und zog die leichter zu berufende und seinen Einflüssen zugänglichere Metropolitankonferenz vor, die dann in der Frage des geplanten Nationalkonzils beschloß, erst nach Beendigung der in Frankfurt und Berlin zu erwartenden Beratungen über die kirchlichen Fragen, wenn nötig ein Nationalkonzil zu berufen, einstweilen aber sich darüber zu verständigen, welche Stellung in der gegenwärtigen Lage den staatskirchlichen Bestrebungen gegenüber einzunehmen sei.

Zur Beratung dieser Materie schritten die Bischöfe sofort nach diesem Eröffnungsbeschlusse. Zuerst wurde das Promemoria vom 1. Mai verlesen, worin die Forderungen der Kirche in den Fragen über Placet, Patronat, Dotation niedergelegt und motiviert waren, und auch die Freiheit des geistlichen Verkehres aus den bekannten kanonischen Gründen in der Form des „freien Verkehrs der Bischöfe mit dem Papste und der Geistlichkeit mit den Bischöfen“ gefordert war.[4] So legte Geissel sofort am ersten Beratungstage ein vollkommenes Programm vor; er war es, dessen amtliche, politische und persönliche Überlegenheit die Versammlung in die Bahnen lenkte, in die er wollte, und ihre Resultate sind als die Ziele, die er der neuen kirchlichen Bewegung gesteckt, anzusprechen. Vor allem galt es

[1] H. Brück, Adam Franz Lennig 1870 S. 108 ff. — [2] Wie Brück a. a. O. und (wohl lediglich nach ihm) Palatinus, Entstehg. der Generalversammlungen d. Katholiken Dtschlds. 1893 S. 68 annehmen. — [3] Schulte, Quellen 2c. III. 1, 364. (Auch Arnoldi unternahm solche Schritte; Bf. 5 ff. bei Karl Möller, Leben u. Bfe. v. Joh. Laurent III. 8 f.). — [4] Vering, Archiv 2c. 1869. 21, 129 ff.

gegen die letzten Hemmungen der vollen Kirchenfreiheit, die in Preußen noch bestanden, vorzugehen. Es wurde festgestellt[1], dem Staate komme kein Aufsichtsrecht über kirchliche Angelegenheiten zu, sondern lediglich ein Recht der Kenntnisnahme solcher kirchlicher Anordnungen, die in das Gebiet des Staates fallen oder dieses berühren: damit war das Prinzip der Kirchenfreiheit aufgestellt, das ja in Preußen noch nicht expressis verbis ausgesprochen war. Da ferner das Bestehen des Placet dort die zweite wichtige Hemmung dieser Freiheit war, so wurde das staatliche Recht hierzu ausdrücklich bestritten und der Anspruch, als Rechtsnachfolger säkularisierter, patronatsberechtigter Stifter und Klöster dieses Placet ausüben zu dürfen, zurückgewiesen auf Grund des kanonischen Rechtes. Nur durch Konkordate gesicherte und nach dem ius canonicum zulässige staatliche Patronatsrechte ließen die Bischöfe gelten und hatten damit die Grundlage allen Streites zwischen Staat und Kirche berührt, die Frage nach der Superiorität des staatlichen oder des kanonischen Rechtes! Also nicht in den Formen des „liberalen Katholizismus" wurden hier von einer geistlichen Versammlung die politischen Forderungen der Kirche vertreten, sondern unter Berufung auf das Recht, das ihr gebühre, laut ihrer eigensten Satzungen. Und auch alle Einzelforderungen wurden auf diese Weise motiviert: Kein Placetum regium für Erlasse und Hirtenschreiben, kein recursus ad principem, keine appellatio ab abusu, aber freie Verwaltung des Kirchenvermögens, freier Verkehr der Bischöfe mit Rom, und endlich alle Schulforderungen, die neben unbedingter Unterrichtsfreiheit auf eine prinzipale Leitung der Schule durch die Kirche hinausliefen und, nur wenn dieses unmöglich, auf ein kirchliches Placet für alle staatlichen Anordnungen ermäßigt werden sollten.

[1] Referat über die Verhdlgen.: Vering, Archiv 1869, 21, 117 ff. u. Acta et decr. V. 941 ff.

Dies waren die kirchenpolitischen Postulate, die Geissel aufstellen ließ. Sie waren natürlich nicht sein persönliches geistiges Eigentum, sondern flossen alle aus dem alten Systeme der Kirche, das von ihr von jeher mit wechselnden Mitteln verfochten worden war. Aber indem Geissel in den Beschlüssen der Konferenz die Forderungen zusammenfassen ließ, die ihm in der gegenwärtigen Lage die dringendsten schienen, schuf er ein einheitliches festes Ziel für die katholisch-politische Bewegung von 1848 und wahrte dem Episkopate und vor allem sich selbst die leitende Stellung. Dies ist die historische Bedeutung der Kölner Konferenz, von der, wie wir noch sehen werden, direkte Fäden hinüberführen zu den ersten parlamentarischen Parteibildungen der Katholiken. Allein diesen parlamentarischen Vereinen hat Geissel die Beschlüsse der Konferenz eröffnen lassen; dem Publikum blieben sie unbekannt. So deckte er weder nach oben, noch nach unten seine wahren Ziele auf und wehrte nicht, daß man in den Niederungen des politischen Lebens weiterkämpfte in den Formen des französischen Doktrinarismus, dem er, der Schüler Liebermanns, nie angehangen, von dem sich nun auch der rheinische Katholizismus langsam in manchen Punkten löste.

Dessen kirchlich-politische Ideenwelt war ja erwachsen unter dem Eindrucke benachbarter westeuropäischer Vorgänge. Was dort die Klerikalen auf Grund bestimmter politischer Verhältnisse zur Theorie gestaltet und dann in der belgischen Verfassung praktisch verwirklicht hatten, das hatte ein Teil der deutschen Klerikalen als System übernommen, um es, gemeinsam mit dem Liberalismus, zu Hause zu vertreten. Dies gilt für den Grundgedanken der ganzen Verfassung ebenso wie für die Kirchenforderungen im Besonderen[1], die auf die vier Freiheiten

[1] Belg. Verf. Art. 14, 16, 17, 19, 20 (Neut, La constitution belge, Gand 1842 p. 13).

des Gewissens und Unterrichts, der Presse und Vereinigung aufgebaut waren. Von dieser Begründung der Kirchenfreiheit ist auch 1848 in keinem Falle abgewichen worden; auch Geissel hat ja, wenn er öffentlich hervortrat, sich ihrer bedient, wie sein oben genannter Aufruf an die Geistlichen seiner Diözese zeigte. Anders aber liegt es mit der positiven Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Hierin hatten die Männer des Avenir — unter Vorbehalt der kirchlichen Prinzipien — eine völlige Trennung der beiden Gewalten als Grundsatz aufgestellt und in Belgien durchgesetzt. Die Kölner Konferenz dagegen und der kurz vor ihr erschienene Kölner Wahlaufruf[1] verlangen ausdrücklich nicht Trennung, sondern die „Unabhängigkeit der Kirche vom Staate." Dieser Unterschied zwischen séparation und Unabhängigkeit ist aber kein formeller, sondern hinter ihm verbargen sich bedeutende reale Verschiedenheiten, wie einige wichtige Forderungen zeigen, in denen die Kölner Beschlüsse mit der belgischen Verfassung nicht übereinstimmen. Zunächst fiel bei der Trennung die staatliche Pflicht der Advokatie, d. h. der Unterstützung der kirchlichen Disziplinargewalt hinweg: der Klerikalismus Frankreichs und Belgiens konnte darauf verzichten[2], weil dort die Bischöfe das Recht der Amovibilität besaßen; in Deutschland dagegen bestand, außer auf dem linken Rheinufer, nur die institutio canonica et corporalis und die Bischöfe bedurften daher gegen rebellierende Untergebene des bracchium saeculare, auf dem die Kölner Konferenz ausdrücklich bestand; damit aber war das Prinzip der Trennung durchbrochen. Ganz ebenso stand es in der Schulfrage: hier verband Belgien mit der völligen Unterrichtsfreiheit als notwendige Konsequenz den Ausschluß des kirchlichen Einflusses auf den weltlichen Unterricht der Staatsschulen,

[1] Köln. Ztg. Beil. z. Nr. 109 v. 18. IV (auch Felix Salomon, D. dtschen Parteiprogramme 1907 I. 18). — [2] Vgl. Mejer a. a. O. S. 48 f.

während die Kölner Forderungen bekanntlich völlig anders lauteten, weil dem deutschen Klerus weder die reichen Mittel des romanischen zu Gebote standen, noch ihn die geringe Bedeutung des staatlichen Schulwesens wie in Belgien vor einer Schädigung seiner Interessen schützte.

Das belgische Prinzip verlangte ferner eine Einschränkung der Dotation auf die Fälle, in denen die Bedürfnisfrage von der Kammer bejaht worden war. Davon ist in Deutschland nirgends die Rede; die Klerikalen empfanden dies aber nicht als Inkonsequenz, weil sie in der Dotation keine Leistung des Staates, sondern lediglich eine Entschädigung für die Säkularisationen sahen[1], auf deren vollkommene Rückgabe sie dafür verzichten wollten.[2] Die belgische Regelung der Dotationsfrage wollten sie aber schon darum nicht, weil sie in einem deutschen Parlamente von sehr viel anderer Wirkung gewesen wäre. Denn sie war für die Kirche nur dann vorteilhaft und mit ihren Prinzipien vereinbar, wenn eine feste klerikale Partei den Widersachern der kirchlichen Herrschaft die Wage zu halten vermochte. Noch aber war eine solche in Deutschland nicht vorhanden: auch in den überwiegend katholischen Einzelstaaten war man abgesehen von Bayern damals noch nichts weniger als klerikal gesinnt, wie das Resultat der Wahlen nach Frankfurt in Österreich und Baden zeigen wird; und vollends in den protestantischen Einzelstaaten wie in Preußen war der Unterschied zu den belgischen Voraussetzungen noch viel deutlicher. Der Weg zu dem Ziele der kirchlichen Freiheit, ohne Aufgeben der faktischen Vorrechte, war eben ein verschiedener. Dem paritätischen Deutschland, in dem nur erst die Ansätze zu einer katholischen Partei vorhanden waren, stand in Belgien ein rein katholisches Land gegenüber, ausgestattet mit einer starken, gut

[1] Ausdrücklich Acta et decr. 942. — [2] Vgl. Mejer S. 113; Staudenmaier S. 79.

organisierten, katholisch-politischen Partei und einem reichen, mächtigen Klerus, so daß die auch hier schon nicht bis zu den äußersten Zugeständnissen des „Avenir" vorschreitende[1] rechtliche Trennung von Staat und Kirche die faktische Herrschaft des Klerus nicht ausschloß, sondern zu einer Synthese von Kirchenfreiheit und Kirchenprivilegierung führte. Wollte man also diese tatsächlichen Zustände Belgiens in Deutschland erreichen, so durfte man nicht seine rechtlichen Verhältnisse einfach kopieren, sondern mußte die Doktrinen des Avenir an den angeführten Punkten umbiegen. Dazu kam schließlich noch eines: die belgische Verfassung war das ganz bestimmten historischen Verhältnissen entsprungene Produkt eines Kompromisses zwischen Klerikalen und Liberalen. Auch Geissel erkannte, wie wir sahen, daß er mit der neuen Bewegung gehen mußte; aber daß er seine Ziele auch ohne Tribut an den Radikalismus, von der Regierung direkt erreichen konnte, war keineswegs ausgeschlossen — und er hat sie ja auch so erreicht. Aus diesen beiden Gründen ist das Abrücken der Klerikalen von den nach wie vor als Muster gerühmten[2] belgischen und nordamerikanischen Verfassungen zu erklären, das man in den Kölner Beschlüssen konstatieren kann und das 1848 alle Klerikalen mitgemacht haben — auch die geschworenen Schüler Montalemberts. Dessen Prinzip der Trennung[3] mit dem — wenn nötig — völligen Verzicht auf Kultusbudget, Advokatie und Einfluß auf Staatsschulen, aber dafür völliger Kirchen- und Schulfreiheit verwandelte sich in Deutschland in die Forderung der Verselbständigung und zugleich Privilegierung der Kirche. Die nachher allerdings nicht wieder erhobene, weil doch unerfüllbare

---

[1] Z. B. in d. Schulfrage; ferner war d. Avenir bereit, auf d. budget du clergé zu verzichten. — [2] S. Ztg. Nr. 90 (Art. Belgien d. Musterstaat); bes. Döllinger kleine Schriften hrsg. Reusch 1890 S. 23. 29 u. ö. — [3] Hist. pol. Blätter 21, 498 ausdrücklich dagegen.

Forderung eines rein katholischen, auch von Geistlichen besetzten Kultusministeriums in Preußen, die die Kölner Versammlung aufstellte[1], zeigt, wie weit Geissel von einer Trennung entfernt war und wie tief er seine hierarchische Ordnung in das Gefüge des preußischen Staates zu senken entschlossen war.

Indessen auch den Gegnern war die Verschiedenheit der Wirkung, die dieselbe Verfassung unter verschiedenen Voraussetzungen haben mußte, keineswegs verborgen geblieben. Ein junger protestantischer, durch längere Reisen mit den belgischen Verhältnissen sehr vertrauter[2] Kirchenrechtslehrer, Otto Mejer, forderte schon im April in einer umfangreichen Broschüre, in der er als erster die große Evolution des politischen Katholizismus in Deutschland vorhersagte[3], die Einführung der belgischen Verfassung. „Denn was dies in Belgien Schlimmes gewirkt hat, wird es in Deutschland nicht wirken[4]", erklärte er, indem er den Unterschied in den Grundlagen des Katholizismus in beiden Ländern und den daraus hervorgehenden Unterschied in den Wirkungen derselben Verfassung darlegte. Vom Standpunkte seines Liberalismus aus erklärte er[5] die Bewilligung aller klerikalen Forderungen für eine „historische Notwendigkeit", nachdem einmal der Polizeistaat als Prinzip gefallen, aber darum wollte er auch die ganze belgische Verfassung, mit dem gänzlichen Wegfall der Advokatie und der Verweigerung der im Kölner Programm geforderten „Ausstattung der Kirche mit liegenden Gründen." Eine Welt trennte ihn von den Klerikalen und doch waren beiden viele Postulate, Schlagwörter und das belgische Vorbild gemeinsam. So tritt schon in diesem Buche Mejers mit voller Deutlichkeit hervor, was einige Monate später die Kirchendebatte der Paulskirche in so eigenartiger

[1] Acta etc. col. 945. — [2] J. F. Schulte Lebenserinnerungen 1909 III. 259. — [3] Mejer a. a. O. S. 65—104. — [4] Ebda S. 2; 48 ff. — [5] S. 108 ff., bes. 121.

Weise charakterisiert, wie Linke und Klerikalen unter gemeinsamer Berufung auf Belgien und mit demselben Schlagwort der Trennung, unter dem doch jeder etwas anderes verstand, sich in den Prinzipien der Kirchenfragen bekämpften und doch am Ende in ähnlichen Forderungen, auf die jeder andere Hoffnungen setzte, zusammenkamen.

Zweites Kapitel.

Die Organisation der Massen.

Die Überzeugung von der zunehmenden Demokratisierung der Völker und die Erkenntnis, daß man nur im Bunde mit dieser Entwicklung zum Ziele gelangen könne, hatte den „liberalen Katholizismus" hervorgebracht. Seine weite Verbreitung in Frankreich war aber nur möglich geworden, weil den Theoretikern und Aristokraten der neuen katholisch-demokratischen Bewegung in Louis Veuillot auch ein neuer Cadoudal erstand, der in wirksamer Agitation ihre Ideen zum Banner einer großen Volksorganisation erhob. Im Deutschland von 1848 vertrat seine Stellung Franz Joseph Buß.[1] Es ist eine eigenartige Erscheinung, die uns mit ihm entgegentritt, eigenartig und unverständlich seinen Zeitgenossen und doch in seinem Wesen und seiner Entwicklung typisch für einen Teil jener Männer, die den Ultramontanismus aus kleinen Anfängen zu einer Machtstellung im kirchlichen und politischen Leben geführt haben. Aufgewachsen in einer Zeit und Umgebung, die noch völlig unter dem Banne des 18. Jahrhunderts stand, war

[1] Da es über ihn nur einen lediglich den äußeren Lebenslauf erzählenden Artikel von Hansjakob in Weechs Bad. Biog. III 15 ff. gibt, gehe ich auf diese für die Geschichte des politischen Katholizismus 1848 so wichtige Persönlichkeit etwas näher ein.

er in seiner Jugend das gewesen, was der erwachende kirchliche Geist einen Voltairianer zu nennen gewohnt war. Die Erinnerungen des josephinischen Zeitalters, die in seiner ehemals vorderösterreichischen Heimat noch lebendig waren, die Einflüsse des nahen Frankreich und schließlich die all diese Elemente vereinigende und weithin verbreitende publizistische Tätigkeit Rottecks, die hier im Südwesten die nächste und wirkungsvollste Resonanz fand, — das waren die Einflüsse, unter denen die Anfänge seiner öffentlichen Tätigkeit standen; noch 1834 hat er, der katholische Professor des Kirchen- und Staatsrechts in Freiburg, mit katholischen Bürgern von Konstanz zur Errichtung eines Hußdenkmals aufgefordert und den „Verteidiger der religiösen Freiheit, den Vorkämpfer der großen kirchlichen Reformation" gepriesen. Ein Jahrzehnt später konnten ihn die „Seeblätter", das radikale Blatt in Konstanz, indem sie ihm diese Worte vorhielten[1], an eine Zeit und Gesinnung erinnern, die er jetzt gerne verleugnet hätte.[2] Denn inzwischen hatte sich die große Metamorphose in seinem Innern vollzogen, die uns einen Aufschluß über sein ganzes Wesen zu geben geeignet ist.

Buß war ein Mann von gewaltigem enzyklopädischem Wissen, beherrschte viele Sprachen, war frühe dreifacher Doktor — ein Mann von einer ungeheuren Einseitigkeit der intellektuellen Begabung, erfüllt von dem Ideal der Aufklärung, alles deutlich zu erkennen und getrieben von dem Willen und dem Postulat seines Intellektes, dieses Ideal zu verwirklichen: de cette race d'esprits faits pour la certitude. Und nun mußte er sehen[3], daß die Aufklärung in ihrer Konsequenz selber dieses Ideal zerstörte, selber

---

[1] Seeblätter 1843. Nr. 10. S. 41/2. — [2] Vgl. auch die Szene b. Gust. Freytag, K. Mathy 2. Aufl. 1872 S. 241. (Hier ist das erste Mal 1834 statt 1843 zu lesen). — [3] Sein 1841 geschriebenes Buch „Über den Einfluß des Christentums auf Recht und Staat" (Vorrede) ist für diese Bekehrungsgeschichte eine vorzügliche Quelle.

absolute Wahrheiten zerschlug, selber den Relativismus mehrte. Seine Studien hatten ihn auch auf die sozialen Fragen geführt und als erster in einem deutschen Parlament zeichnete er 1837 das dunkle Bild von dem furchtbaren Elend des Fabrikproletariates, seiner physischen und moralischen Degeneration[1]; so ward er wankend in dem optimistischen Glauben an eine in Freiheit harmonisch geordnete Welt. Überall sah er nun eine „Anarchie der Überzeugungen und Entwurzelung alles Positiven", überall Antinomien und radikale Gegensätze der Interessen und Dinge. „Ist das die verheißene Frucht eurer Aufklärung; ist das der Normalzustand der Menschheit?" „Und welche Dämme hemmen diese Flut? — Früher gab es eine Staatsgewalt mit einer ererbten Autorität, auf der das Gewicht der Jahrhunderte gebietend ruhte." Das war die Lösung, die er gefunden.

Das Postulat seines Intellektes nach Gewißheit und Einheit führte ihn diesen Weg. „In dem beschleunigten Fluß menschlicher Wandelbarkeit und Willkür, wie er die Gegenwart durchirrt, erwacht allgemein die Sehnsucht nach einem übermenschlichen Positiven. Dieses gibt nur der Katholizismus."[3] In dieser Bekehrungsgeschichte ist nichts von Romantik zu sehen, nichts von einem traumhaften oder phantasievollen Versinken in eine nicht wiederzuerweckende Vergangenheit. Wohl ist auch ihm das Mittelalter die Zeit der Harmonie von Autorität und Freiheit, aber der Realist in ihm zweifelt, ob dieses Zeitalter wirklich so schön und glänzend gewesen sei, wie die Romantiker meinen. „Und wenn auch; eine solche Rückbildung ist unausführbar."[4] Allerdings ist auch sein Staatsideal noch 1847 die „Freiheit der in stufenweiser Ordnung den Staat erfüllenden Korporationen innerhalb des jeder Korporation gesetzten, zur

[1] Leonh. Müller, Bad. Landtagsgesch. IV 93. — [2] Buß, Über den Einfluß 2c. S. III. XI. — [3] Buß, Capistran I 1, 96 (1847). — [4] Buß, Über d. Einfl. 2c. S. XIX.

Einheit notwendigen Positiven bis zur höchsten Korporation, der Kirche, und dem letzten Grund alles Positiven, dem Glauben."[1] Das war nun freilich nichts anderes als jene kurialistisch-mittelalterliche Soziallehre, welche in der alle Vielheit durch konzentrische Kreise zur Einheit zurückführenden und alles stufenweise von oben ableitenden neuplatonischen Weltanschauung ihre metaphysisch-dogmatische Grundlage gefunden hatte. Aber trotzdem ist Buß 1848 an ganz anderen Gestaden gelandet als die Theoretiker des Ständetums. Denn die Form, in der sich die soziale Institution, die ihm das Positive verkörperte, durchsetzte, war diesem Realisten am letzten Ende gleichgültig. Das Werben um Macht war ihm die höchste Aufgabe des Politikers, und da hatten ihn die Überzeugung von dem unwiderstehlichen Siege der Demokratie und seine praktischen Erfahrungen in Baden den Wert einer breiten demokratischen Basis als machtvolle Stütze der kirchlichen Interessen schätzen gelehrt; der innere Beruf zu populärer agitatorischer Wirksamkeit kam dieser Einsicht entgegen. Denn dieser zum Parlamentarier wenig geeignete Politiker, der — unter den zahlreichen Gefühlspolitikern und Doktrinären der Paulskirche ein wenig wählerischer Zweckpolitiker — allen als unzuverlässig und herausfordernd erschien[2], den selbst seine Parteigenossen flohen, aus Furcht durch ihn kompromittiert zu werden[3], derselbe Mann war zugleich ein gewandter Demagog und übte auf die Massen einen unglaublichen Einfluß. Jahrelang, von 1846/50, ist er der populärste Mann im katholischen Deutschland gewesen, der unermüdlich in seinen Zeitungen und zahllosen Flugschriften, in Rede und Volksversammlung agitierte. Selber ein Mann aus dem Volke, verstand er es vorzüglich, den richtigen Ton zu treffen, populär

[1] Edda S. LXV; Capistran I 1, 5 u. ö. — [2] Laube III 315. — [3] Jürgens II 2, 34.

und derb und oft genug stark übertreibend.[1] Er wollte die Massen zu sich heranziehen, und darum mußte er zu ihnen hinuntersteigen; so gelang ihm die Wirkung auf den Augenblick, die er erstrebte. „Ich verstehe das Geschäft des Wühlens", so hat er in die Paulskirche gerufen[2], der dieser Demagog der Rechten eine neuartige, unbegreifliche Erscheinung war. Oft genug zog er hinauf auf die Höhen seines heimatlichen Schwarzwaldes und predigte den Bauern von der Bedrängnis der Kirche, von ihrer sozialen Mission. So war er der erste in Deutschland, der die neuen Mittel des demokratischen Staates für den Katholizismus praktisch nutzbar zu machen suchte. Als erster hatte er 1844, allerdings ohne Erfolg, in Baden katholische Vereine zu gründen gesucht[3], als erster hatte er dann 1846 gemeinsam mit Heinrich von Andlaw Deutschland das Beispiel einer Massenpetition gegeben, mit der er damals die badische Kammer sprengte, und er war der erste, der nun den bis ins Einzelne ausgearbeiteten Plan aufstellte, wie das öffentliche Leben dem Katholizismus gewonnen werden könne durch Gründungen von Zeitungen und Vereinen, von den kleinsten Blättern und Organisationen, die die Ideen der Führer in kleine Münze verarbeiten und sie dadurch gangbar machen sollten, stufenweise aufsteigend zu größeren Unternehmen, bis zu einem Zentralorgan und einem über ganz Deutschland sich erstreckenden Vereine.[4] Dies alles ist 1848 erreicht worden, vornehmlich durch ihn; wenn auch die äußere Initiative von Mainz ausging, so hatte doch er in Baden die größten Erfolge zu verzeichnen. Es ist jene Organisation der Massen, die auf Grund der neuen Vereinsfreiheit seit Ende März in ganz Deutschland einsetzte und die an manchen Orten schon in der Wahlbewegung

[1] Vgl. auch B. Weber, Charakteristiken S. 402. — [2] St. B. 5525. — [3] H. Maas a. a. O. S. 191. — [4] Katholik Nr. 39. S. 159, ähnlich Buß, Gemeinsamkeiten S. 222.

sich fühlbar machte, bei der schon einzelne dieser katholischen Vereine mitwirken konnten, wie der zu Köln und Trier[1], wie der schon bei seiner Gründung 700 Mitglieder zählende Verein zu Aachen[2] oder der zu Münster, der in einem Wahlaufruf zur Wahl von Jarcke, Arnoldi, Hurter, Walter und Moy aufforderte[3] und als Wahlparole die Devise „Für Wahrheit, Recht und Freiheit" zum erstenmal ausgab.[4]

Bei diesen Wahlen standen nun für die Klerikalen zwei Fragen im Vordergrund. Einmal die der Reichsgründung, in der wir auch bei den Klerikalen noch eine große Buntheit der Entwürfe und Pläne finden. Die einen schwärmten für den habsburgischen Kaiser und besonders in den katholischen Massen der Rheinlande, Westfalens und Tirols[5] war diese Gesinnung weit verbreitet, andere wieder dachten an die Möglichkeit eines Diktators auf Lebenszeit oder an ein Triumvirat.[6] Der bairische Politiker und Historiker Sepp trug seinen Wählern bereits einen vollkommen ausgearbeiteten Plan einer Bundesreform vor, der neben Unterhaus, Oberhaus und verantwortlichen Reichsministern vor allem ein Direktorium als Bundesspitze forderte.[7] Diese Direktorialform — in den Einzelheiten etwas variirend — war von Anfang an die gemeinsame Forderung der Baiern, wie diese überhaupt sich über die Grenzen, an denen die Bundesreform halt machen müsse, schon in diesen ersten Monaten völlig klar waren. Berücksichtigung Österreichs und Ablehnung der Zentralisation waren die Grundforderungen, die der „Aufruf an die bairischen Wähler" zusammenfaßte. Er stellte den Abgeordneten die Aufgabe, „einen Mittelpunkt

---

[1] Katholik Nr. 133; Verhdlgen in Mainz S. 32. — [2] Nießner, Rheinlande u. Westphalen 1848; 1906 S. 125. — [3] Allg. Ztg. Nr. 127, S. 2020. — [4] Hüsgen, Windthorst 1907, S. 86 Anm. — [5] Jung, Ficker S. 63, 67, 69; Dsche Ztg. Nr. 136; Wackernell, Beda Weber S. 326. — [6] Sepp, Anspr. S. 20. — [7] Ebda S. 23/5 (aus S. 76 erhellt, daß die Rede vor den Wahlen gehalten wurde).

politischer Einheit und angemessene Organe einer deutschen Reichsmacht zu schaffen", stark nach innen wie nach außen, zugleich aber auch die Selbständigkeit des Königtums in den einzelnen Ländern und „die angestammte Eigentümlichkeit einer jeden Nation" nicht zu gefährden.[1] In diesen Worten ist bereits die ganze Politik vorgezeichnet, die wir in ihren Einzelheiten noch zu verfolgen haben werden.

In vieler Beziehung für den Augenblick wichtiger waren den Klerikalen die Forderungen in der Kirchenfrage, die schon darum mehr in den Vordergrund traten, weil bei den in Preußen zu gleicher Zeit stattfindenden Doppelwahlen nach Frankfurt und Berlin die deutsche Frage für den einen Teil dieser Wahlen gar nicht in Betracht kam. Wir kennen bereits die kirchlichen Forderungen, die — in Köln vom Episkopate durch die Sätze des kanonischen Rechtes motiviert — im Wahlkampfe durch die hierbei allein möglichen Formen des „liberalen Katholizismus" vertreten wurden: alle kirchlichen Forderungen werden begründet durch die Märzerrungenschaften, auf deren Standpunkt man sich gestellt. In dieser Form vertraten die Histor.-polit. Blätter wie der Katholik[2] die Forderungen nach kirchlicher Freiheit. Besonders deutlich aber zeigt diese Verquickung liberaler und kirchlicher Elemente der Wahlaufruf der Kölner Katholiken.[3] Er trug in seinem ersten, die rein politischen Forderungen enthaltenden Teile alle Wünsche der Liberalen und in dem die religiösen Freiheiten betreffenden Abschnitte hatte auch die „unbeschränkte Freiheit des Gewissens und der Kulte" ihren

[1] Hist.-polit. Bll. 23, 526; A. P. Ztg. Nr. 82, 108. — [2] Hist.-polit. Bll. 21, 527; Katholik Nr. 39, u. ö. — [3] Köln. Ztg. Beil. zu Nr. 109. v. 18. IV. Unter dem Programm finden sich 83 Namen, darunter der des Justizrat Hardung, der nachher in Mainz Vertreter des Kölner Piusvereins war. Von den übrigen sind 4 Geistliche, eine Reihe hoher Justizbeamter; die eigentlichen Stützen Geissels (Baudri und München), sind aber nicht darunter.

Platz gefunden. Unter ausdrücklicher Berufung auf diese Freiheiten wurden nun als ihre notwendige Konsequenz auch die „Unabhängigkeit der Kirche vom Staate“ und das gänzliche Wegfallen aller bisherigen Schranken, des placetum regium, und der landesherrlichen Patronate, gefordert: die Freiheit der Ordensniederlassungen wurde durch die Assoziationsfreiheit, die der bischöflichen Erlasse durch die Preßfreiheit motiviert.

Noch kurz vor den Märzereignissen, am 2. März, hatte Buß in der badischen Kammer sich gegen die Glaubens- und Gewissensfreiheit ausgesprochen, weil sie für die Kirche nur annehmbar sei, wenn ihr die Kirchenfreiheit gegeben werde, auf diese aber unter den gegebenen Umständen keine Hoffnung bestehe.[1] Erst als jetzt nach dem Sturze des alten Systems die Aussicht hierfür vorhanden war, wurde auch die Gewissensfreiheit akceptiert, nicht nur als Begründung der Freiheit der Kirche, sondern vor allem, um deren Notwendigkeit daraus abzuleiten. Denn wenn der Staat, so erklärten die Klerikalen allenthalben, durch die Gewissensfreiheit seine christliche Grundlage aufgibt, wenn „Heiden, Juden und Antichristen“ den Staat regieren können und werden, so wird das Staatskirchentum, das schon bisher eine schwere Last gewesen, zur größten Ungerechtigkeit[2]; darum solle der Staat mit der Gewissensfreiheit die letzte Konsequenz aus seiner bisherigen Indifferenz ziehen: mit diesem „Aufgeben seines geistigen Bewußtseins“ hat er auch das Recht verloren, sich um die Kirche zu bekümmern, „er ist zu einer völlig äußeren Macht geworden.[3]“ Die Gewissensfreiheit war ihnen also ein Mittel, sich einer verhaßten Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche zu entziehen; sie war ihnen aber nur „eine zeitweise Notwendigkeit, die man

---

[1] S. Ztg. Nr. 56 S. 226. — [2] Ebda Nr. 181 u. ö. — [3] [Strobl], Kirche u. Staat 2c., S. 298, 312 u. a.

niemals im Prinzip anerkennen könne."[1] In der Publizistik wird ausdrücklich betont, daß nur die konsequente Trennung des Staates von seiner ursprünglichen christlichen Grundlage die Kirche zur Trennung zwinge[2] und daß die erstrebte Unabhängigkeit und Koordination samt den vier Freiheiten des Gewissens und Unterrichts, der Kirche und der Assoziation lediglich ein minus malum seien, ein Prinzip, das, viel wünschenswerter als der Josephinismus, unter den gegebenen Umständen diesem vorgezogen werde und, eben weil es nur relativ gelten solle, den kirchlichen Prinzipien nicht widerspreche.[3] Es war nur ein Notbehelf, nur „getrübte, vorübergehende Verhältnisse", die „nie das Maß der Ordnung an die Hand geben dürften", wie Buß betonte, indem er die nordamerikanischen Verhältnisse zwar begreiflich fand, sie aber als „einzelne abnorme Verhältnisse" bezeichnete, „die auf regelmäßige Zustände keinen Schluß ziehen lassen.[4]" Die Berufung auf Nordamerika war also ebenso wie die auf Belgien nur als Notbehelf gedacht, unter Vorbehalt der korrektiven Prinzipien — durchaus so, wie es auch Montalembert noch 1848 vertrat. Weil diese Reservationen aber natürlich in die Wahlprogramme selbst keine Aufnahme fanden, so kam es, daß liberale und klerikale Forderungen völlig übereinstimmten und daß das Trennende verdeckt wurde, das überhaupt in vielen Fällen noch kaum zu klarem Bewußtsein kam.

Damit war die Möglichkeit zu gemeinsamer Wahloperation gegeben, und dieses Verhältnis zwischen Liberalismus und Klerikalismus gibt den gesamten Wahlen ihr besonderes Gepräge. Gewiß sind damals drei große Parteibildungen zum erstenmale offen einander entgegengetreten, und keineswegs ist das religiöse Moment in diesem Wahlkampfe völlig aus-

---

[1] Ebda S. 257. — [2] S. Ztg. Nr. 187; auch Nr. 125, 182. — [3] Hist.-polit. Bll. 21, 442, 447; Strodl S. 56; 301. u. ö. — [4] Buß, Gemeinsamkeiten I 143.

geschieden gewesen. Eine solche Ansicht[1] widerlegt sich durch die oben zitierten Programme und durch die große, von Geissel ja geforderte geistliche Wahlarbeit, die, in den Rheinlanden durch geistliche Emissäre aus Belgien gestützt[2], von großem Einflusse war. Nach den Berichten des „Katholik" wurden in den Rheinlanden in den Urwahlen fast allenthalben Geistliche gewählt.[3] In Köln-Stadt gab es 17, in Münster 11 geistliche Wahlmänner, in Paderborn relativ noch mehr.[4] Ja, unter den Wahlmännern, die Radowitz wählten, befanden sich 36 Geistliche[5], bei Sepps Wahl stellten sie 30 % der Majorität[6] und in Straubing wurde Professor Arndts, ohne zu kandidieren, lediglich durch geistliche Wahlmänner gewählt.[7] Auf der anderen Seite kann man aber ebensowenig sagen, daß die konfessionelle Scheidung völlig die Stelle politischer Parteien vertreten habe.[8] Die Scheidung der Parteien hatte in den letzten Jahren begonnen, aber noch waren die Berührungspunkte zwischen Liberalismus und Klerikalismus sehr zahlreich, noch hatten sie sich keineswegs als zwei getrennte Weltanschauungen zu unterscheiden gelernt und noch hatten sie zwei gemeinsame Gegner: Polizeistaat und Radikalismus. Gegen jenen hatten die Rheinländer sich immer zusammengefunden und noch in den letzten Monaten, als der jahrelange Kampf für das rheinische Recht seinen Höhepunkt erreichte, hatte sich der Liberale Camphausen zum Wortführer auch der Beschwerden des rheinischen Klerus gemacht[9], und beide Parteien fühlten gemeinsam die, wie Mevissen damals schrieb, „tiefe Differenz in der Denkweise der Preußen

[1] Goyau, L'Allemagne religieuse II 334f. — [2] Allg. Ztg. S. 2019. — [3] Katholik Nr. 59, S. 239 u. 61, S. 247. — [4] Ebda Nr. 62. — [5] Allg. Ztg. S. 2213; vgl. auch Pfülf, Mallinckrodt 2. Aufl. 1901, S. 29. — [6] Allg. Ztg. S. 1922. — [7] A. P. Ztg. Nr. 128, S. 504; ebso in Erkelenz (A. P. Ztg. Nr. 137) u. Münster (Jung S. 64). — [8] Wie mit Recht schon Struck, Geissel rc. Preuß. Jb. 111 S. 113 dargetan hat. — [9] Katholik S. 124; Pfülf, Geissel I 505 ff.

und Rheinländer[1]". Aber auch hier wieder zeigte sich[2], daß, ebenso wie bei den liberalen Forderungen, auch in der Stellung zum Altpreußentum das letzte Ziel ein verschiedenes war: Die einen wollten es mit ihrem Geiste durchdringen und danach umgestalten, die andern hätten sich, wie wir noch sehen werden, am liebsten vom preußischen Staate völlig getrennt.

Verbunden waren beide auch in dem Gegensatze gegen den Radikalismus. Der Liberalismus wird in den katholischen Wahlaufrufen selten angegriffen, um so schärfer die radikal-republikanische Richtung: So in dem Wahlaufruf der Histor.-polit. Blätter[3], so in dem von Döllinger verfaßten Aufruf an die Münchener Wähler[4], der neben den Mitgliedern des Görreskreises auch einige gemäßigte liberale und konservative, auch protestantische Kandidaten gegen die Radikalen aufstellte, wie Rotenhan, Graf Hegnenberg, Graf Giech u. a. Und ein solches Bündnis ist meist da zu finden, wo der Radikalismus große Macht besaß. Liberale und Klerikale gründeten dann zusammen einen einzigen Zentralverein[5], zumal die Mitglieder des liberalen und des Piusvereins oft dieselben Personen waren[6]; und beide teilten sich dann nach dem Verhältnis der Stärke in die beiden Mandate des Vertreters und Stellvertreters, oder, wie besonders in den Rheinlanden und in Westfalen, in die beiden Mandate nach Frankfurt und Berlin, wobei die Klerikalen auf die Berliner Wahlen das Hauptgewicht legten.

Für diese Ansicht der Wahlen finden wir vor allem in den Rheinlanden Beispiel über Beispiel. Je zwei Mandate nach Berlin waren im Landkreis Aachen und im Stadtkreis

---

[1] Hansen I 507 ff. — [2] A. Caspary, Camphausen, S. 152. — [3] Hist.-pol. Bll. 21, 527; ebso Görres, Gefahren d. Gegenwart, S. 53 u. a.; Sepp. Anspr. S. 9 ff. — [4] Katholik Nr. 45, 182 (Döllingers Autorschaft Nr. 46 S. 188). — [5] So in Coblenz (Oberpostamtsztg. Nr. 133). — [6] A. P. Ztg. Nr. 135, S. 523.

Köln zu vergeben; man teilte sich daher in diese[1]: dort wurden Geissel und Hansemann, hier Geissel und Camphausen von Liberalen und Klerikalen gemeinsam gewählt, wobei von 169 Wahlmännern ersterer 107, letzterer 128 Stimmen erhielt[2]; bei der Wahl nach Frankfurt aber erhielt selbst der Radikale Raveaux klerikale Unterstützung.[3] Ein Abkommen, wonach das Berliner Mandat den Klerikalen, das Frankfurter den Liberalen zufiel, fand in Krefeld statt[4] und offenbar auch in Koblenz, wo der Advokat Adams nach Frankfurt und der unterliegende Liberale Stedmann dann nach Berlin gewählt wurde, worauf auch die Stellvertretung in derselben Weise unter den Parteien geteilt ward.[5] Das ebenso gebräuchliche Abkommen der Teilung in Mandat und Stellvertretung fand statt in Aachen, wo Kanonikus Smets der Stellvertreter Hansemanns wurde, oder in Dortmund, wo Vincke mit 77 gegen 56 Stimmen siegte und dann sein Gegenkandidat Höfken in der Stellvertreterwahl 103 Stimmen auf sich vereinte.[6] Alle diese Bündnisse waren gegen die Radikalen gerichtet; wo diese aber nicht in großer Zahl vorhanden waren, da traten sich auch Liberale und Klerikale direkt entgegen und da siegten meist letztere für Berlin und Frankfnrt zugleich: so fiel Camphausen gegen Blömer, den Freund August Reichenspergers, in Geilenkirchen; Aldenhoven gegen Haugh in Neuß; Brüggemann, der Redakteur der Kölnischen Zeitung, gegen Ketteler in Tecklenburg und Dahlmann gegen Deiters in Bonn, wo ein großer Teil der Liberalen sich offenbar mit der von dem Kanonisten Walter geführten Partei verband gegen die Radikalen unter Gottfried Kinkel[7]: der gewählte

[1] Allg. Ztg. Nr. 134, S. 2132. — [2] A. P. Ztg. Nr. 135. — [3] Dtsche Ztg. Nr. 126; S. 1004; Oberpostamtsztg. Nr. 134. — [4] Dtsche Ztg. Nr. 127, S. 1013. (Herbertz nach Berlin, Beckerath nach Frankfurt). — [5] Ebda S. 1066; Allg. Ztg. 2100. — [6] Ebda S. 2136. — [7] Walter, Aus m. Leben S. 173/7; auch Carl Schurz, Lebenserinnerungen I 130 weiß nichts von einem klerikal-lib. Kampfe in Bonn.

Professor Deiters dürfte ein solcher Kompromißkandidat zwischen den Klerikalen und einem Teil der Liberalen gewesen sein, denn er ist in der Paulskirche zwar für die Kirchenfreiheit im Sinne des katholischen Vereins eingetreten, aber ohne ihm anzugehören, ohne sein Amendement zu unterzeichnen und ohne nachher die großdeutsche Politik seiner Mitglieder mitzumachen[1]; und schließlich hat man in Bonn auch für Berlin in dem Prof. Bauerband einen sehr maßvollen Mann gewählt. Es scheint die Konstellation in Bonn dieselbe gewesen zu sein, wie in Mainz. Auch hier standen sich alle drei Parteien, jede durch ihren Verein und ihre eigene Zeitung organisiert, einander entgegen, aber der alles beherrschende Gegensatz zwischen den Demokraten unter Ludwig Bamberger und dem Piusverein zwang die schwache Zahl der Liberalen auf die Seite des Piusvereins, in dem sie fast alle aufgingen.[2]

Man sieht, das Resultat der Wahlen würde noch lange nicht das richtige Bild von der eigentlichen Stärke der neuen Partei geben. Sie ging Kompromisse ein mit dem Liberalismus und siegte so mit ihm oft über die Radikalen. Aber sie selbst hatte durchaus bessere Streitkräfte als die Liberalen und das Resultat[3] entsprach auch diesem Verhältnis. Auf die Wahlen nach Berlin war, wie gesagt, von den Klerikalen das Hauptgewicht gelegt worden[4], weil dort die wichtigere Entscheidung für die kirchlichen Fragen des Rheinlandes fielen; so galt das Kölner Programm ausdrücklich den Berliner Wahlen. Von

[1] Jürgens I 184. — [2] Bockenheimer, Mainz 1848/9; 1906 S. 98 ff. — [3] Hauptquellen zur Bestimmung der klerikalen Abgeordneten sind für Frankfurt die Unterschriften der beiden Amendements des katholischen Vereins (St. B. 1638), für Berlin das Mißtrauensvotum an den Oberpräsidenten Flottwell (Katholik Nr. 93 S. 376); doch ist besonders bei letzterem Kritik geboten, da sich natürlich auch viele freie Katholiken diesem Protest gegen die Aufhebung des Cölibats durch Parlamentsbeschluß anschlossen. — [4] Dtsche Ztg. Nr. 127, S. 1021.

den 74 Abgeordneten, die dorthin zu wählen waren, wurden ungefähr 30 der Ihren gewählt, darunter 10 Geistliche. Völlig unterlegen sind sie nur in Trier und Umgebung; hier waren die Radikalen im ganzen Rheinland am stärksten[1], hier nahm auch der Piusverein eine sehr entschiedene Richtung ein, sodaß er sogar für die Wahl des Radikalen Ludwig Simon gegen das Versprechen für Kirchenfreiheit zu stimmen eintrat.[2] Unangenehm war den Klerikalen auch der Ausgang in Jülich, das den demokratischen Kaplan von Berg nach Berlin entsandte, und in Düren, das die beiden Hermesianer Braun und Stupp nach Frankfurt resp. Berlin wählte. Am günstigsten fielen für die Klerikalen die Wahlen nach Berlin in den Bezirken von Koblenz rheinabwärts bis Aachen aus. Hier wurden die Führer Geissel, Bauerband (Bonn), die Brüder Reichensperger (Bernkastel resp. Kempen), Walter (Rheinbach) und Max von Loë (Geldern) gewählt.[3] Dagegen waren die Frankfurter Wahlen aus den dargelegten Gründen weniger günstig. Von den 35 Wahlkreisen fanden 8 klerikale Vertreter und zwar — aus genannten Gründen — meist gerade solche Kreise, die nach Berlin keine klerikale Vertretung gefunden hatten: Koblenz (Adams), Neuwied (Knoodt), Wardt (Scholten), Geilenkirchen (Blömer), Neuß (Dieringer), Bergheim (Aug. Reichensperger), Aachen-Land (Smets, dann Herm. Müller), 23. Wahlkreis (Clemens).

Aus Westfalen entsandten 8 Kreise klerikale Abgeordnete nach Frankfurt resp. Berlin: Münster (Bischof Müller resp.

[1] Oberpräs. Eichmann an Manteuffel 7. IVb. Poschinger, Manteuffel I 11. — [2] Verhdlgen S. 32; Katholik Nr. 126. — [3] Die übrigen: Koblenz (Appell-Rat Schlink), Cleve (Dr. Arntz), Bergheim (Richter Körfgen), Cöln u. Wipperfurt (Esser I und II), Ottweiler (Pfarrer Hansen), Eupen (Pfarrer Pauls), Neuß (Haugh), Erkelenz (Rat Daniels), Krefeld (Herbertz), Kempen (Domkap. Krabbe), Heinsberg (Geistl. Schulrat Frencken), Aachen (Anwalt Jungblut), Montjoie (Geh. Rat Ritz). Geldern (Kochs).

Bürgermeister Hüffer), Paderborn (Schlüter resp. Bischof Drepper), Arnsberg (Radowitz resp. Kaplan Gelshorn), Tecklenburg (Ketteler resp. Pfarrer Bartmann), Recklinghausen (Professor Junckmann resp. Funke), Lippstadt (Hartmann resp. Dane), Borken (Linde resp. Schulte) und Ahaus (Domkap. Förster resp. Reigers).[1]

In Oberschlesien wurden 8 klerikale Abgeordnete nach Frankfurt gewählt: in Leobschütz (Prof. Kahlert), Ohlau (Prof. Ambrosch), Beuthen (Alexander v. Bally), Oppeln (Fürstbischof Diepenbrock), Ratibor (Fürst Lichnowsky), Habelschwerdt (Örtel), Frankenstein (Prof. Kutzen), Neustadt (R. Walter). Nach Berlin wurden noch viel mehr gewählt. Der Unterschied, den man in der Standeszugehörigkeit zwischen den Berlinern und den Frankfurter Abgeordneten bemerkt, die starke Vertretung der praktischen Berufe in der Berliner Versammlung, tritt vor allem gerade in Schlesien zutage. Während die Klerikalen hier wie überall fast nur Theologen und Juristen nach Frankfurt entsandten, finden wir unter ihren schlesischen Abgeordneten für Berlin neben dem Klerus nur Bauern. Zu den Schlesiern gesellen sich unter den Berliner Abgeordneten noch die (in Frankfurt ja nicht vertretenen) Polen, die von 12 Geistlichen geführt wurden.

Sehr viel weniger glücklich für die Ultramontanen sind die Wahlen in Süddeutschland verlaufen. In Baiern, das nach allgemeiner Ansicht die Görrespartei vollkommen beherrschte,[2] war dieser ehemaligen Stütze des Ministerium Abel ein Gegner erstanden in der bairischen Regierungspartei, gegen die die Görrespartei sich vorzüglich wendete[3], ohne sie besiegen zu können. Deutlich tritt dieses in München zutage, wo große Tages=

[1] Dazu noch nach Berlin: Beckum (Dr. Westhoff), Meschede (Pfarrer Bigge). — [2] Mejer a. a. O. S. 75. — [3] Sepp, Anspr. S. 16; 42/6.

zeitungen der Liberalen und der Regierungspartei gegründet wurden[1], aber keine klerikale; und bei Wahl wie Ersatzwahl erhielt der klerikale Kandidat Prof. Edel im 1. Münchener Bezirk nur 20 resp. 24 von den 119 resp. 124 abgegebenen Stimmen, ja im 2. Bezirk stand er gar nur mit 2 Stimmen den 116 Fallmerayers gegenüber.[2] In ganz Oberbaiern erlagen die Klerikalen, wie sie nachher erklärten, wegen der Hetzereien anderer, und weil die Bauern entweder ihren Wahlzettel nicht schreiben konnten oder nicht begriffen, daß es auch eine nichtständische Wahl gebe und sie auch Nichtbauern d. h. Geistliche wählen dürften.[3] Ob dies nun richtig ist, mag zweifelhaft sein; jedenfalls ist es ein halbes Zugeständnis, daß die Gelehrten der Histor.-polit. Blätter wenig Geschick zeigten, in den neuesten Formen des politischen Kampfes. Die vielen Doppelwahlen — Edel war siebenmal gewählt worden —, der Umstand, daß z. B. Edel über Lassaulx in Abensberg siegte,[4] ohne daß beide kandidierten, beweist viel für die Popularität dieser Männer, zeigt aber doch einen Mangel an Agitationskraft in der Partei, die für die Kandidatenverteilung nicht gesorgt hatte und darum viele Wahlkreise in andere Hände übergehen sah. Von den 71 Abgeordneten brachte der Görreskreis nur 11 der Seinen durch: in der Oberpfalz und Schwaben einen resp. zwei (Nagel, Vogel, Sepp), in Mittelfranken drei (Edel, Friedrich, Thinnes), in Niederbaiern die bedeutendsten (Döllinger, Phillips, Lassaulx, Arndts; dazu noch Ostermünchner).

Eine ganz besondere Stelle nimmt Tirol ein.[5] Der Kampf zwischen Klerikalismus und Liberalismus war in diesem rein katholischen Bauernlande zurückgedrängt hinter den nationalen. Auf der einen Seite stand Beda Weber, der Benediktiner aus

[1] Salomon Gesch. d. dtschen Ztgswesens. III 619 f. — [2] Allg. Ztg. Nr. 120 S. 1906. — [3] A. P. Ztg. Nr. 125 S. 494. — [4] Ebda Nr. 127 S. 501. — [5] Ebda Nr. 135, S. 535.

Meran, der für den Anschluß an Deutschland und für den alten Kaiser agitierte; dagegen erhob in Südtirol der Abbate a Prato von Roveredo die Forderung der Trennung von Nordtirol und von Deutschland, des Anschlusses an die italienische Bewegung. So stand sich hier die Geistlichkeit gegenüber.[1] Jede Partei hat in ihrem Landesteile gesiegt: die südtirolischen Geistlichen saßen in Frankfurt auf den Bänken der für die italienische Einheit gegen Radetzky sprechenden Radikalen, die Nordtiroler — B. Weber, Flir, Kerer, Gasser, Feßler — gingen mit den Klerikalen und waren großdeutsch, habsburgisch und Gegner der italienischen Einheit.

Dies sind die Hauptgebiete, die klerikale Abgeordnete entsandten. Es kommen noch einzelne versprengte Wahlkreise hinzu, wie zwei aus Hannover (Deymann und Zum Sande), vier aus der Provinz Preußen (Simson II., der Historiker Cornelius, der Regierungsrat Osterrath und der Bischof Geritz), einer aus Nassau, Max von Gagern, der zum Katholizismus übergetretene[2] Bruder Heinrichs, und drei Abgeordnete aus den katholischen Teilen Württembergs — Justizrat Wiest, Pfarrer Kautzer und der Historiker Gfrörer — hier mit Unterstützung der protestantischen Orthodoxie[3], die ja dieselben Kirchenforderungen wie die Klerikalen erhob und der Gfrörer offiziell noch angehörte. Bemerkenswert ist die geringe Zahl in manchen Ländern immerhin, wie z. B. in Österreich, dessen Abgeordnete als Josephiner von den Klerikalen heftig angefeindet wurden.[4] Hier war der Neukatholizismus nur in den niederen Klerus gedrungen, während der Episkopat bei dem alten Staate und auch bei

[1] Wackernell S. 361 ff.; Dtsche Ztg. S. 1082 Nr. 136. — [2] Schon 1843; vgl. H. v. Gagern, Leben d. Gen. Friedr. Gagern 1857 II 385. (Danach d. Angaben b. Friedrich II 384 u. Poschinger, Manteuffel III 42 Anm. 2 zu berichtigen). — [3] Dtsche Ztg. Beil. Nr. 130. — [4] Bse. b. Wackernell S. 351 u. Pfülf I 540.

seiner Kirchenpolitik ausharrte[1]; war es doch bezeichnend genug, daß der Erzbischof Milde von Wien von dem niederen Klerus gezwungen werden mußte, für die Kirchenfreiheit einzutreten und sich den Piusverein gefallen zu lassen, der hier ziemlich spät[2] von einem Schüler Günthers, Veith, gegründet wurde.[3] Aber auch hier erstand im Laufe des Jahres ein Geissel, der erkannte, daß er die neue Bewegung nicht in die Hände der niederen Elemente gelangen lassen durfte. Das war der Kardinal von Salzburg, Schwarzenberg, der Bruder des Fürsten Felix, der durch eine Bischofsversammlung in Salzburg ein vom Abte Rauscher verfaßtes Memorandum an den Reichstag richten ließ[4] und schließlich bei seinem Bruder die Aufnahme der Kirchenfreiheit in die Verfassung des 4. März durchsetzte.[5] So ward hier ein vollkommener Sieg erfochten, im engsten Bunde mit der Reaktion und völlig unabhängig von der katholischen Demokratie. Für diese blieb so Österreich ein unfruchtbarer Boden. Der Reichstag war josefinisch oder radikal, und der Piusverein der Hauptstadt z. B. zählte noch im November bei einer Bevölkerung von 1/2 Mill. Einwohner nur erst 2000 Mitglieder.[6] Die Gesinnung der Bevölkerung blieb hier wie sie schon zur Zeit der Wahlen gewesen, als aus ganz Österreich nur zwei Salzburger Geistliche, Lienbacher und Schmid[7], gewählt wurden. Es war eben hier ebenso schwer Fuß zu fassen, wie in dem gleichfalls rein katholischen badischen Oberland, wo bei den Wahlen die Radikalen in allen Bezirken siegten, in vielen Fällen unterstützt durch die radikale Geistlich-

---

[1] Bf. Hurters 30 XI in s. Leben II 237; im Übrigen vgl. Goyau II 408 ff. — [2] Katholik Nr. 108 klagt darüber. — [3] Knoodt, Günther II 10 ff. — [4] Roskovany, Mon. VI 442 ff.; d. anderen Bischöfe folgten, ebda 471 ff.; IV 150 ff. — [5] Wolfsgruber, Card. Schwarzenberg S. 301/7. — [6] Knoodt II 11. — [7] Dombechant Schmid nicht unterschrieben unter dem Amendement des Vereins; aber lt. Bf. d. Wolfsgruber I 280 klerikal.

keit unter Kuenzers Führung.[1] Nur in Waldshut, das kurz vor den Wahlen den einzigen Klerikalen in der badischen Kammer, Buß, zum Rücktritt veranlaßt hatte[2], waren dem Freiherrn von Andlaw einige 16 Stimmen zugefallen, die aber gegen die 94 Itzsteins nicht in die Wagschale fielen.[3]

---

[1] S. Ztg. Nr. 116; A. P. Ztg. Beil. S. 181. — [2] S. Ztg. Nr. 87/8. — [3] Ebda Nr. 116; Dtsche Ztg. 1132.

Lebenslauf.

Geboren bin ich, Franz Schnabel, zu Mannheim am 18. Dezember 1887 als Sohn des Kaufmanns Karl Schnabel und seiner Ehefrau Maria geb. Guillemin. Ich bin katholischer Konfession. Seit Absolvierung des humanistischen Gymnasiums meiner Vaterstadt im Herbst 1906 studiere ich an der Universität Heidelberg vornehmlich Geschichte und Deutsch, dazwischen studierte ich ein Semester (W. S. 1907/08) an der Universität Berlin. In Heidelberg hörte ich in erster Linie die Vorlesungen der Herren Professoren Braune, Cartellieri, Ehrismann, Gothein, Hampe, Marcks, Neumann, Oncken, v. Waldberg, Windelband und nahm teil an den Seminarübungen der Herren Professoren Braune, Cartellieri, Ehrismann, Hampe, Marcks, Oncken und v. Waldberg. In Berlin hörte ich bei den Herren Professoren Herrmann, Hirschfeld, Lenz, Meyer, Norden, v. Wilamowitz und war Mitglied der Seminarien der Herren Professoren Herrmann und Lenz. Allen meinen Lehrern sei auch an dieser Stelle Dank abgestattet, besonders Herrn Professor Oncken, dem ich die Anregung zu dieser Arbeit und wertvolle Förderung bei ihrer Ausarbeitung zu danken habe.

